



**KAROL LENART**  
UNIwersytet Jagielloński

## **ESENCJALIZM, ANTYHAECCEITYZM I HAECCEITYZM<sup>1,2</sup>**

### **Wprowadzenie**

Esencjalizm jest teorią, zgodnie z którą pewna klasa bytów posiada własności istotne. Dla przykładu esencjalizm w odniesieniu do organizmów żywych postuluje, że każdy organizm posiada nietrywialne własności istotne w postaci swego pochodzenia (Robertson 1998; Kripke 2001). Ponadto, ujmując rzecz bardziej ogólnie, esencjalizm może dotyczyć klasy przedmiotów indywidualnych, rozumianych jako przedmioty konkretne, czasoprzestrzenne (np. „Sokrates jest istotnie rozumny”, „Stół s jest istotnie zbudowany z bryły materii m”), bądź klasy przedmiotów ogólnych, rozumianych jako przedmioty abstrakcyjne takie jak własności, znaczenia wyrażeń (np. „Woda jest istotnie H<sub>2</sub>O”) (Lowe 2008; Rocca-Royes 2011; Ujvari 2013). W niniejszych rozważaniach interesować będzie mnie wyłącznie pierwszy wariant esencjalizmu.

We współczesnej literaturze dotyczącej esencjalizmu istnieją dwa różne sposoby jego charakteryzacji: modalne (Plantinga 1979a, 1979b; Mackie 2006; Rocca-Royes 2011) oraz definicyjne (Finch 1994; Lowe 2008; Correia 2017). W artykule skupiam się na pierwszym z nich. Zgodnie z jego podstawowym sformułowaniem esencjalizm modalny definiuje własność istotną jako własność, którą dany

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał dzięki hojnemu wsparciu Narodowego Centrum Nauki w ramach grantu nr: 2017/25/N/HS1/01378.

<sup>2</sup> Chciałbym serdecznie podziękować Markowi Gurbie i Arturowi Szachniewiczowi za liczne dyskusje oraz za komentarze do tekstu. Dziękuję także uczestnikom Zlotu Filozoficznego 2018 za uwagi do wystąpienia opartego na pewnych ideach zawartych w niniejszym artykule.

przedmiot indywidualny musi posiadać we wszystkich światach możliwych, w których istnieje. Schematycznie rzecz ujmując:

(1)  $x$  jest istotnie  $F$  wtw we wszystkich światach możliwych, w których  $x$  istnieje,  $x$  jest  $F$ .

Dla przykładu, jeżeli mówię, że Sokrates jest istotnie rozumny, to oznacza to, że we wszystkich światach możliwych, w których Sokrates istnieje, Sokrates jest rozumny. Ujmując rzecz inaczej, jeżeli Sokrates nie byłby rozumny, to nie byłby Sokratesem, lecz bytem od niego odrębnym. Wydaje się, że modalna definicja esencji w naturalny sposób pociąga za sobą twierdzenie, że  $x$  istnieje lub może istnieć w wielu światach możliwych. Oznacza to, że prawdziwość esencjalizmu pociąga za sobą prawdziwość twierdzenia o transświatowej identyczności indywiduów (Kaplan 1975, Maunu 2005). David Kaplan był jednym z pierwszych, którzy zaobserwowali tę zależność, gdy stwierdził, że: „(...) każdy przedmiot posiada własności istotne, z którymi jest on związany w każdej chwili i w każdym możliwym świecie, w którym ów przedmiot istnieje. Jest to jednak kwestia późniejsza względem tego, czy przedmioty posiadają transświatowe istnienie” (Kaplan 1975, s. 723). Innymi słowy, esencjalista musi być zdolny do zdeterminowania kryteriów transświatowej identyczności, ponieważ jeżeli jakaś własność  $F$  jest esencjalna dla pewnego  $x$ -a we wszystkich światach możliwych, w których  $x$  istnieje, to esencjalista, rozważając pewien świat możliwy  $S$ , musi być w stanie rozstrzygnąć, czy  $x$  (np. ze świata aktualnego) istnieje w świecie  $S$ , czy też nie. Mówiąc inaczej, esencjalista musi być w stanie przesądzić, czy  $x$  ze świata aktualnego jest identyczny z jakimś bytem w świecie  $S$ , czy też nie. Jeżeli  $x$  nie jest identyczny z żadnym bytem w świecie  $s$ , to  $x$  nie istnieje w  $S$ , a zatem nie jest możliwe wzięcie pod uwagę tego, co się dzieje w świecie  $S$  jako czegoś relewantnego dla określenia własności istotnych  $x$ -a. Jeżeli zaś  $x$  jest identyczny z jakimś bytem ze świata  $S$ , to możliwe jest rozważenie tego, które własności  $x$ -a ze świata  $S$  pokrywają się z własnościami, jakie posiada on w świecie aktualnym. Zgodnie ze schematem (1) wszystkie własności, jakie  $x$  będzie posiadał we wszystkich światach możliwych, w których istnieje, będą dla niego istotne.

Niektórzy wskazują jednak, że nie istnieje problem transświatowej identyczności w wyżej przedstawionym sensie (Plantinga 1979b; Van Inwagen 1985; Kripke 2001). Problem okazuje

się być pozorny, ponieważ wynika z niepoprawnego rozumienia tego, czym są światy możliwe i jak je badamy. Zwięźle ujął to Saul Kripke, pisząc: „Możliwy świat to nie odległy kraj, który przemierzamy lub oglądamy przez teleskop. (...) Możliwy świat jest *dany przez warunki opisowe, które z nim wiążemy*” (Kripke 2001, s. 63). Rzekomy „problem” transświatowej identyczności wynika z patrzenia na światy możliwe jak na odległe krainy, na które spoglądamy i dociekamy, czy byt taki jak Sokrates istnieje w pewnym świecie, czy też nie, a jeżeli istnieje on w tym świecie, to czy posiada on w nim np. własność bycia rozumnym, czy nie. Światy możliwe nie są jednak odkrywane, lecz są ustanawiane lub postulowane. Oznacza to, że nie jest problemem to, czy Sokrates istnieje w świecie możliwym S, czy też nie, ponieważ jeżeli opisuję świat możliwy S jako sytuację, która dotyczy Sokratesa, to w oczywisty sposób Sokrates istnieje w świecie S. Dla przykładu, kiedy stwierdzam, że Sokrates mógłby nie wziąć udziału w bitwie pod Maratonem, to twierdzę, że istnieje taki świat możliwy, w którym Sokrates nie walczył w bitwie pod Maratonem. Problem dotyczący tego, czy Sokrates istnieje w takim świecie możliwym, w ogóle nie powstaje, ponieważ *ustanowiłem* lub *opisałem* ów świat możliwy jako zawierający Sokratesa, przez co warunek istnienia Sokratesa jest trywialnie spełniony przez tak ujęty świat możliwy.

W pełni zgadzam się z tym poglądem na naturę światów możliwych i naszego do nich stosunku poznawczego. Zakładam tym samym, że światy możliwe są raczej bytami abstrakcyjnymi, które reprezentują możliwe indywidua jako posiadające określone własności. Światy możliwe nie są zatem konkretnymi bytami, w których istnieją konkretne indywidua posiadające ten sam status ontologiczny, co świat aktualny i indywidua go zamieszkujące. Uważam jednak, że nawet taka koncepcja światów możliwych wikła się w pewien dalszy, bardziej skomplikowany problem transświatowej identyczności (na taką ewentualność wskazuje też Kripke, zauważając, że istnieją przynajmniej dwa różne problemy transświatowej identyczności; jednakże drugi z tych problemów Kripke przedstawia w innej formie, niż czynię to poniżej. Por. Kripke 2001, s. 70-78). Mianowicie nawet jeżeli przyjmujemy, że światy możliwe są postulowane i opisywane, nie zaś odkrywane, to pojawia się problem, czy nasze postulaty i opisy światów możliwych w sposób jednoznaczny determinują odniesienie w tych światach, tj. czy w sposób jednoznaczny wyznaczają to, jakie indywidua

są reprezentowane przez dany świat możliwy. Problem transświatowej identyczności, którym będę zajmował się poniżej, polega właśnie na zagadnieniu determinacji reprezentacji *de re* danego świata, nie zaś na tym, czy to samo indywiduum dosłownie może istnieć w wielu światach możliwych. Innymi słowy, nowy problem transświatowej identyczności sprowadza się do zagadnienia, czy kiedy ustanawiam, że dany świat dotyczy Sokratesa, to ustanowienie ma konieczny i w pełni zdeterminowany charakter, czy też raczej przygodny i niezdeterminowany? Odpowiedź na to pytanie zależy od sposobu, w jaki reprezentacja *de re* danego świata możliwego jest ustanawiana. Według Kripkego (jak i większości zwolenników światów możliwych jako takich) światy możliwe można opisywać w sposób jakościowy oraz niejakościowy (więcej o różnicy między opisem jakościowym i niejakościowym powiem w następnym paragrafie). Z uwagi na tę dwoistość istnieją dwa odmienne poglądy na naturę ustanowienia reprezentacji *de re*, z których wynikają dwa odmienne poglądy na naturę transświatowej identyczności (w wyżej wprowadzonym, nowym sensie): antyhaecceityzm i haecceityzm. Pierwsza teoria utrzymuje, że reprezentacja *de re* światów możliwych może zostać zredukowana bądź wyeliminowana na rzecz czysto jakościowego opisu światów możliwych; druga z teorii zakłada z kolei, że ustanowienie reprezentacji *de re* jest w pełni niezależne od charakteru opisu jakościowego danego świata możliwego. Esencjalista modalny ma zatem dwie drogi wyjścia z nowego problemu transświatowej identyczności i kwestii ustalenia, które światy reprezentują *x*-a jako istniejącego, a które nie. Poniżej będę argumentował, że esencjalista powinien skłaniać się ku haecceityzmowi. Najpierw jednak przedstawię, w jaki sposób esencjalista mógłby próbować powiązać swoją teorię z antyhaecceityzmem, i wykażę, dlaczego owa próba jest problematyczna.

### **Esencjalizm i antyhaecceityzm**

Pierwszym rozwiązaniem, które esencjalista mógłby wykorzystać w celu zdeterminowania faktów dotyczących transświatowej identyczności, jest powiązanie esencjalizmu z antyhaecceityzmem. Do scharakteryzowania antyhaecceityzmu i haecceityzmu będę potrzebował pojęcia sądu jednostkowego oraz sądu ogólnego. Przyjmuję, że sądy są bytami wewnątrznie

ustrukturyzowanymi, których składnikami są byty, o jakich orzeka dany sąd. Przez sąd jednostkowy rozumiem zaś taki sąd, który orzeka coś przynajmniej o jednym indywiduum lub o haecceitas jakiegoś indywiduum (np. „Saul Kripke jest filozofem”, „Własność *bycia Sokratesem* nie jest egzemplifikowana w świecie aktualnym”), gdzie przez haecceitas rozumiem własność *bycia identycznym z x-em* lub własność *bycia x-em* (więcej o haecceitas powiem w paragrafie dotyczącym relacji między esencjalizmem a haecceityzmem). Z kolei przez sądy ogólne rozumiem takie sądy, które nie są o żadnym konkretnym indywiduum ani o haecceitas jakiegoś indywiduum. Najbardziej typową formą sądów ogólnych są sądy kwantyfikatorowe o strukturze: „Istnieje taki x, że x jest F” albo „Dla każdego x, x jest F” (np. „Ktoś jest mądry”, „Wszyscy ludzie są śmiertelni”). Ponadto w niniejszych rozważaniach zamiennie będę stosował określenia „sąd jednostkowy” i „reprezentacja niejakościowa” bądź „reprezentacja *de re*” oraz wyrażenia „sąd ogólny” i „reprezentacja jakościowa”. Wykorzystując przedstawione rozróżnienia, mogę przejść do charakterystyki antyhaecceityzmu.

Przez antyhaecceityzm rozumiem pogląd, zgodnie z którym prawdziwość reprezentacji niejakościowej jakiegoś świata możliwego S, tj. reprezentacji *de re*, która wyraża to, które indywidua istnieją w świecie S, superwenuje na prawdziwości reprezentacji jakościowej świata S. Metafizycznie rzecz ujmując, to, które indywidua istnieją w świecie możliwym S, jest w pełni zdeterminowane przez to, jaki jest charakter jakościowy tegoż świata (Lewis 1986; Cowling 2012; Stalnaker 2012; Kment 2014; Russell 2015). Poniżej argumentuję, że tak ujęty antyhaecceityzm jest niekompatybilny z modalnym esencjalizmem.

Przypuśćmy dla wygody, że świat S jest światem aktualnym lub światem bardzo do niego podobnym. Załóżmy także, że ktoś (np. wszytkowiedzący Bóg) zna całkowity opis jakościowy świata S, składający się wyłącznie z sądów ogólnych. Osoba ta zapytana o to, czy istnieje jakieś indywiduum, które posiada istotnie własność F, będzie mogła odpowiedzieć: „Tak, w świecie S istnieje taki x, że x jest istotnie F”. Jeżeli jednak zadamy bardziej specyficzne pytanie, np. o to, czy Sokrates jest istotnie człowiekiem w świecie S, osoba ta będzie w trudnym położeniu, nie tylko dlatego, że nie będzie mogła znaleźć właściwej odpowiedzi na to pytanie, ale też dlatego, że nie będzie mogła

uznać jego sensowności. Jako że, zgodnie z wyjściowym założeniem, Bóg zna tylko ogólny opis świata S, sądy charakteryzujące S nie są sądami jednostkowymi, więc w świecie S nie ma i nie może być sądów bezpośrednio odnoszących się do Sokratesa. Oznacza to, że nie istnieje żadna prawda o świecie S, która mogłaby jednoznacznie wskazać na Sokratesa i przesądzić, że Sokrates istnieje w tym świecie.

Antyhaecceitysta mógłby jednak utrzymywać, że reprezentacja *de re* nie tylko superweniuje, ale też redukuje się do reprezentacji jakościowej, w zawiązku z czym możliwe jest rzeczowe (*de re*) odniesienie się do Sokratesa przy pomocy pewnej ogólnej deskrypcji złożonej wyłącznie z sądów ogólnych, która jednoznacznie determinowałaby to, które indywidua istnieją w świecie S, tj. która jednoznacznie rozstrzygałaby to, czy Sokrates istnieje w świecie S, czy też nie. Taka deskrypcja mogłaby być bardzo długa i mieć postać w rodzaju: „Istnieje takie x, że x jest nauczycielem Platona, jest śmiertelny, rozumny itd.”. Rzeczywiście, mogłoby się tak zdarzyć, że deskrypcja ta faktycznie ustalałaby odniesienie do Sokratesa w świecie S. W takim przypadku możliwe byłoby wprowadzenie do języka opisującego S nazwę własną „Sokrates”, która byłaby skrótem takiej deskrypcji. Nie przeczę temu, że tego rodzaju deskrypcja jest prawdziwa lub może być prawdziwa w wielu światach możliwych podobnych do świata aktualnego. Argumentuję jednak, że istnieje wiele światów możliwych, w tym także podobnych do świata S, w których jakiś inny byt, bardzo podobny do Sokratesa, mógłby spełnić deskrypcję spełnianą w świecie aktualnym przez Sokratesa. Nic bowiem w obrębie czysto jakościowej deskrypcji nie przesądza tego, że Sokrates i tylko Sokrates może ją spełniać. Jest dokładnie na odwrót: do natury czysto jakościowego opisu należy to, że co do zasady, tj. biorąc pod uwagę metafizyczne i logiczne możliwości, jakościowy opis, niezależnie od tego, jak bardzo jest szczegółowy, nie wyznacza sztywno (tj. we wszystkich światach możliwych) odniesienia do jednego i tylko jednego indywiduum, lecz może być spełniany przez wiele numerycznie różnych od siebie przedmiotów. Uogólniając, nieważne jak bardzo szczegółowa będzie jakościowa deskrypcja danego świata możliwego, nie jest ona w stanie wyznaczyć jednoznacznie i w sposób konieczny reprezentacji *de re* tegoż świata. Innymi słowy, czysto jakościowa deskrypcja świata możliwego nie zapewnia odpowiednich środków do niezawodnego śledzenia indywiduów w różnych światach możliwych. W rezultacie

antyhaecceitysta nie jest w stanie zaakceptować modalnego ujęcia istoty wykorzystującego schemat (1), ponieważ schemat ten domaga się jednoznacznego zdeterminowania reprezentacji *de re* światów możliwych.

Wydaje się zatem, że według antyhaecceityzmu wszystkie twierdzenia o transświatowej identyczności, gdy są wzięte wprost, okazują się być fałszywe. Zwolennik antyhaecceityzmu, próbując jednak zachować esencjalistyczne intuicje, mógłby posłużyć się alternatywnym spojrzeniem na modalności i potraktować wszystkie twierdzenia dotyczące rzekomej transświatowej identyczności jako eliptyczny sposób wyrażania twierdzeń o relacjach podobieństwa łączących indywidua z różnych światów możliwych, przyjmując tym samym teorię odpowiednika (Lewis 1986; Heller 2005). Zgodnie z takim wariantem antyhaecceityzmu, z powodu braku zdeterminowania reprezentacji *de re* na gruncie czysto jakościowego opisu świata, powinniśmy zrezygnować w ogóle z poglądu, że dwa różne światy mogą posiadać dokładnie tę samą reprezentację *de re*, tj. że mogą być reprezentowane jako zawierające identyczne ze sobą indywidua. Należy w zamian przyjąć pogląd, że każdy świat możliwy posiada odrębną domenę ontologiczną, tj. elementy domeny każdego z dwóch dowolnych światów możliwych nigdy nie mogą być powiązane ze sobą przez relację identyczności, lecz co najwyżej mogą być ze sobą powiązane przez relację mniej ścisłą niż relacja identyczności, np. przez jakościowe podobieństwo. Innymi słowy, światy możliwe nie mogą się pokrywać, lecz mogą jedynie być do siebie podobne. Według Davida Kaplana powiązanie teorii odpowiednika z antyhaecceityzmem jest bardzo naturalne. Kaplan pisze:

„(...) anty-haecceityzm utrzymuje, że byty istniejące w różnych światach możliwych nie posiadają trans-światowego istnienia. Mogą one być powiązane ze sobą przez wspólne pojęcie (...), co do zasady istnieje jednak tyle samo pojęć łączących dowolną parę bytów, co pojęć je odróżniających. Każdy taki byt mógłby być przyodziały we własności sprawiające, że jeden byt będzie w ścisłym sensie *przypominał* inny. Nie istnieje jednak metafizyczna podstawa dla tożsamości albo różnicy, która leżałaby u podstaw tego podobieństwa.” (Kaplan 1975, s. 723)

Według antyhaecceityzmu odczytanego jako teoria odpowiednika niemożliwe jest dosłowne i obiektywne istnienie jednego indywiduum w wielu światach możliwych; indywidua są przypisane do światów i mogą być ze sobą powiązane co najwyżej relacją

podobieństwa. Jednakże to nie metafizyka, lecz nasze interesy i praktyki określają charakter relacji podobieństwa łączącej indywidua z różnych światów możliwych.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że jeżeli jakiś  $x$  może istnieć tylko w jednym świecie możliwym, to zgodnie z (1) wszystkie własności, jakie on posiada, posiada we wszystkich światach możliwych, w których istnieje, a zatem wszystkie własności  $x$ -a są dla niego istotne. Zwolennik teorii odpowiednika może jednak uniknąć superesencjalizmu i przyjąć jakąś jego bardziej prawdopodobną i umiarkowaną wersję, modyfikując schemat (1) do postaci zgodnej z teorią odpowiednika:

(2)  $x$  jest istotnie  $F$  wtw wszystkie odpowiedniki  $x$ -a mają własność  $F$

Wydaje się jednak, nawet ograniczając uwagę do jednego świata możliwego, że teoria odpowiednika nadal natrafia na problem niezdeternowania reprezentacji *de re* przez czysto jakościowy opis danego świata. Oczywiście w przypadku teorii odpowiednika nie tyle nie jesteśmy pewni, czy dany opis jakościowy jest spełniany przez to samo indywiduum w wielu światach możliwych, jest to bowiem wykluczone przez fakt, że indywidua są przypisane do światów, lecz nie wiemy, które indywidua spełniają dany opis jakościowy w świecie możliwym, którego ów opis jakościowy dotyczy. Niezdeternowanie owego rodzaju prowadzi do tego, że nie jesteśmy w stanie ocenić, czy dane indywiduum istnieje w danym świecie możliwym, czy też nie, a co za tym idzie, nie możemy zastosować schematu (2) do wykrycia własności istotnych tegoż indywiduum. Innymi słowy, biorąc pod uwagę czysto jakościowy opis, nie możemy zdeterminować tego, które dokładnie indywiduum w świecie  $S$  jest  $x$ -em. Bez zdeterminowania tej kwestii nie można jednak określić relacji podobieństwa łączących danego  $x$ -a z jego odpowiednikami.

Istnieje jednak jeszcze inna opcja dostępna dla zwolennika antyhaecceityzmu. Mianowicie możliwe jest wzbogacenie dotychczas dyskutowanej wersji antyhaecceityzmu, która dotyczyła jedynie natury reprezentacji światów możliwych, o dodatkowe przesłanki metafizyczne odnoszące się do natury samych indywiduów i struktury świata. Antyhaecceitysta mógłby przyjąć umiarkowany metafizyczny antyhaecceityzm, zgodnie z którym indywidua są redukowalne do



wiązki własności, czyli zaakceptować wiązkową teorię przedmiotów indywidualnych (Van Cleve 1985; O'Leary Hawthorne 1995; Fine 2005; Paul 2010; Dorato, Morganti 2013). Poprzez takie dodatkowe założenie można uzyskać metafizyczne uzasadnienie poglądu o redukowalności reprezentacji *de re* do reprezentacji jakościowej danego świata możliwego. Antyhaecceysta mógłby jednak przyjąć też radykalny metafizyczny antyhaecceityzm, zgodnie z którym indywidua mogą zostać zupełnie wyeliminowane z ontologii. Rezygnacja z indywiduów mogłaby wyjaśnić eliminowalność reprezentacji *de re* światów możliwych jako takich. Zgodnie z takim poglądem nie ma potrzeby postulowania istnienia reprezentacji *de re*, ponieważ światy możliwe, tak samo jak świat aktualny, nie posiadają w ogóle indywiduów, które mogłyby być opisywane przez takie reprezentacje. Jeżeli zaś sądy jednostkowe są ontologicznie zależne od swoich elementów składowych, to jeśli w danym świecie możliwym te elementy nie istnieją, to sądy jednostkowe o nich traktujące również nie istnieją (Plantinga 1983; Speaks 2012). Według radykalnego antyhaecceityzmu struktura metafizyczna każdego świata możliwego jest wyłącznie ogólna i składa jedynie z wzorców własności i/lub relacji, które mogą zostać w pełni opisane przy pomocy czysto jakościowego języka. Pogląd tego rodzaju często bywa też nazywany generalizmem (Dasgupta 2009; Russell 2016; Turner 2016).

Zarówno umiarkowany, jak i radykalny metafizyczny antyhaecceityzm są jednak niekompatybilne z modalnym esencjalizmem.

Według wiązkowej teorii indywidua są wiązkami własności. Jeżeli jednak tak, to ich indywidualność jest redukowalna do ogólnej struktury świata. Przyjmijmy, że Sokrates ma trzy własności (dla prostoty): *bycie człowiekiem* (nazwijmy ją F), *bycie organizmem żywym* (nazwijmy ją G), oraz *bycie rozumnym* (nazwijmy ją H). Zgodnie z teorią wiązki być Sokratesem to być F, G, H (oczywiście F, G, H muszą być ze sobą połączone jakąś relacją, np. współwystępowania; obecnie jednak upraszczam wywód i pomijam ten wymóg). Zwolennik teorii wiązki będzie miał jednak problem z interpretacją sądu: „Sokrates jest istotnie rozumny”, ponieważ musiałby powiedzieć coś w rodzaju: „F, G, H jest istotnie H”. To zaś pociąga za sobą, że wszelka prawda esencjalistyczna przyjmuje postać sądu analitycznego (przynajmniej z perspektywy podmiotu poznawczego, który zna fakty dotyczące tego, które własności składają się na które wiązki). Istnieje jednak silna intuicja, że

przynajmniej niektóre prawdy esencjalistyczne powinny być syntetyczne. Ponadto według teorii wiązki (w standardowym wariacie) każda własność jakiegoś indywiduum stanowi jego wiązkę. W związku z tym, być przedmiotem indywidualnym to być wiązką wszystkich swoich własności. Jednakże konsekwencją tego poglądu jest to, że w każdym możliwym świecie, w którym istnieje wiązka złożona z elementów F, G, H, posiada ona elementy F, G, H. To zaś pociąga za sobą, że każdy element wiązki jest istotny dla bycia daną wiązką. Jeżeli zaś być indywiduum to być daną wiązką, to wszystkie własności indywiduum okazują się być dla niego istotne. Jest to jednak kontrowersyjna i kontrintuicyjna konkluzja, której większość współczesnych esencjalistów modalnych chciałaby raczej uniknąć.

Przechodząc do generalizmu, należy zauważyć, że według tej teorii nie ma potrzeby rekonstruowania indywiduów z czysto jakościowych i ogólnych elementów, ponieważ fundamentalny opis świata (np. współczesnej fizyki, przy założeniu, że fizyka jest nauką fundamentalną) nie zobowiązuje nas istnienia indywiduów.

Generalizm może zostać uznany za problematyczny z wielu względów (O'Leary Hawthorne, Cover 1999; Russell 2016, 2018; Turner 2016). Jedną z poważniejszych trudności stojących przed tym poglądem, a która dotychczas nie została przedyskutowana w kontekście generalizmu, jest problem identyczności własności (przyjmując, że własności stanowią podstawowy element ogólnej struktury rzeczywistości). Generalista, postulując, że na fundamentalnym poziomie rzeczywistości istnieją tylko własności, staje przed dylematem analogicznym do tego, w który wikał się esencjalista modalny w przypadku jego zobowiązania do indywiduów: Czy dwa różne światy możliwe mogą egzemplifikować dokładnie te same własności fundamentalne? Innymi słowy, czy istnieją kryteria transświatowej identyfikacji dla samych własności? Wielu badaczy uważa (Lewis 2009; Locke 2012; Smith 2016), że w odniesieniu do własności fundamentalnych istnieją pewne możliwości, zgodnie z którymi dowolne dwie własności fundamentalne, np. *posiadanie masy* oraz *posiadanie spinu* (przy założeniu, że są to przykłady własności fundamentalnych), mogłyby zamienić się swoimi profilami jakościowymi, np. rolami, które pełnią w prawach przyrody, relacjami z innymi własnościami lub rolami przyczynowymi, bez wywołania w świecie obserwowalnej różnicy. Istniałaby jednak różnica w

reprezentacji *de re* takiego świata, ponieważ to własność *posiadania spinu* zachowywałaby się tak, jak własność *posiadania masy*, a własność *posiadania masy* zachowywałaby się tak, jak własność *posiadania spinu*. Jeżeli jest to możliwe (a wydaje się, że możliwości te są nomologicznie dopuszczalne), to generalistyczne zobowiązanie do istnienia czysto jakościowego opisu okazuje się niekonsekwentne, ponieważ w samym rdzeniu generalizmu pojawia się problem reprezentacji *de re*, mianowicie: czy dowolne dwa światy możliwe  $S_1$  i  $S_2$  reprezentują te same własności fundamentalne, czy też nie? Ujmując rzecz jeszcze inaczej, czy opis jakościowy własności wystarcza do określenia ich kryteriów transświatowej identyczności, tj. zdeterminowania charakteru reprezentacji *de re* dotyczących identyczności samych własności? Jeżeli własności mogą zamieniać swoje role jakościowe i mimo to zachować swoje kryteria identyczności lub różnicy, to czysto jakościowy opis nie potrafi w pełni zdeterminować reprezentacji *de re* własności. Okazuje się zatem, że problem transświatowej identyczności jest bardziej ogólny, niż pierwotnie mogłoby się wydawać, i jeżeli jest fałszywy lub pozorny, to musi zostać podważony przez inny argument niż przez samo powołanie się na generalizm lub teorię wiązki, ponieważ oba te poglądy wikłają się w pewne analogiczne warianty rzeczzonego problemu.

Reasumując, wydaje się zatem, że esencjalizm modalny nie może zostać uzgodniony z żadną z diskutowanych form antyhaecceityzmu. Poniżej argumentuję, że esencjalizm może w naturalny sposób zostać powiązany z przeciwieństwem antyhaecceityzmu, tj. haecceityzmem.

### **Esencjalizm i haecceityzm**

Przez haecceityzm rozumiem pogląd na naturę reprezentacji światów możliwych, zgodnie z którym prawdziwość reprezentacji *de re* dowolnego świata możliwego w nie zależy od prawdziwości reprezentacji jakościowej świata  $S$ , lecz jest pewnym niezależnym faktem. Innymi słowy, to, które indywidua istnieją w świecie  $S$ , jest faktem nieredukowalnym do faktów opisujących świat  $S$  od jego strony czysto jakościowej.

Esencjalista modalny, akceptując tak rozumiany haecceityzm, może wprost zaakceptować prawdziwość twierdzeń o transświatowej identyczności, nie poddając ich analizie redukcyjnej ani nie traktując ich jako eliptyczny sposób wyrażenia relacji podobieństwa zachodzących

między indywiduami z różnych światów możliwych. Jakie istnieją jednak racje przemawiające za tym, że fakty dotyczące identyczności indywiduów w różnych światach możliwych są faktami nieredukowalnymi, pierwotnymi?

Pierwsza motywacja stojąca za haecceityzmem związana jest z podejściem Kripkego do światów możliwych, o której wspomniałem na początku tego artykułu. Jeżeli jest tak, że światy możliwe nie są odkrywane, lecz są raczej postulowane, oznacza to, że poddając jakiś świat możliwy pod rozważenie, mogę to uczynić, proponując pewien zbiór sądów jednostkowych determinujących rozkład indywiduów w owym świecie. Co więcej, mogę postulować prawdziwość owych sądów jednostkowych w zupełnym oderwaniu od jakościowej charakterystyki danego świata. Wydaje się, że takie podejście do światów możliwych w ścisłym sensie odpowiada postulatowi stojącemu za haecceityzmem. Kwestię tę zauważył już Nathan Salmon (1996), pisząc:

„haecceityzm dotyczy kwestii, czy jest czymś sensownym postulować pewien fakt o danym indywiduum w danych światach możliwych, włączając w to takie fakty jak te, czy dane indywiduum posiadające takie-a-takie własności w danym świecie możliwym jest szczególnym indywiduum *a*, czy też nie jest indywiduum *a* (...). Haecceityzm zakłada, że jest w pełni uprawione, gdy postuluje się jakiś świat możliwy pod rozważenie i dyskusję, aby wprost określić ów świat możliwy pod względem faktów dotyczących poszczególnych indywiduów, wyznaczając, jeżeli ktoś akurat tak zechce, indywidua przy użyciu nazw własnych bezpośrednio się do nich odnoszących.” (Salmon 1996, s. 205)

Innymi słowy, wskazanie na kryteria transświatowej identyfikacji indywiduów nie wymaga rozstrzygnięcia jakiegoś fundamentalnego problemu, lecz wymaga jedynie przeprowadzenia pewnego rodzaju postulatu dotyczącego rozkładu reprezentacji *de re* w danym świecie możliwym. Dla przykładu jeżeli chcemy się dowiedzieć, czy Sokrates istnieje w świecie możliwym *S*, musimy jedynie upewnić się, czy świat możliwy *S* zawiera dowolny sąd jednostkowy mówiący coś bezpośrednio o Sokratesie i w którym żaden inny sąd jednostkowy nie stwierdza jego nieistnienia.

Drugą motywacją stojącą za nieredukowalnością reprezentacji *de re* jest silna intuicja modalna mówiąca, że mogą istnieć jakościowo nieodróżnialne światy możliwe lub możliwe indywidua, które mimo jakościowej identyczności są od siebie numerycznie różne (Black 1952; Adams 1979; Lewis 1986; Kripke 2001; Hawley 2009; Cowling 2017).

Dla przykładu, zgodnie ze szkolną teorią prawdopodobieństwa, gdy rzucamy dwoma kostkami A i B o sześciu ściankach, możemy otrzymać 36 numerycznie różnych rezultatów. Każdy z możliwych stanów kostek A i B można potraktować jako bardzo prosty świat możliwy. Jeżeli, jak chcą antyhaecceiści, światy możliwe byłyby dane czysto jakościowo lub gdyby ich reprezentacja *de re* była redukowalna do ich reprezentacji jakościowej, to numerycznie różnych rezultatów rzutu kośćmi A i B mogłoby być jedynie 21. Mamy jednak silną intuicję, że poprawna liczba możliwości w omawianym przypadku to 36. A zatem reprezentacja *de re* światów możliwych nie redukuje się do ich reprezentacji jakościowej (Kripke 2001, s. 25–28). Innym znanym przykładem przemawiającym za prawdziwością haecceityzmu mogą być tzw. kule Blacka (1952). Wydaje się, że jest możliwe istnienie bardzo prostego świata możliwego, w którym istnieje relacyjna przestrzeń zawierająca jedynie dwie bardzo proste kule, będące dokładnymi jakościowymi kopiami, oddalonymi od siebie o dwa metry. Z czysto jakościowego punktu widzenia wszystkie ich własności wewnętrzne oraz własności relacyjne są identyczne. Jednak jest pojmowalne, że w rzeczonym świecie istnieją dwie kule, a nie jedna. Podyktowane jest to tym, że identyczność jakościowa nie pociąga za sobą identyczności numerycznej. Innymi słowy, prawdziwość opisu jakościowego kul Blacka nie determinuje ich opisu niejakościowego.

Trzecią motywacją stojącą za twierdzeniem o niezależności reprezentacji *de re* od reprezentacji jakościowej, analogicznie jak miało to miejsce w przypadku antyhaecceityzmu, może zostać poparte pewnymi dodatkowymi założeniami metafizycznymi dotyczącymi natury indywiduów jako takich. Przez metafizyczny haecceityzm rozumiem teorię, która postuluje istnienie indywiduów, których indywidualność jest pewnym niezależnym, nieredukowalnym faktem. Teoria ta przyjmuje zatem, że zasada jednostkowania, tj. coś, co czyni indywidua przedmiotami jednostkowymi, ma charakter niejakościowy i nie poddaje się redukcji do jakościowych zasad jednostkowania takich jak własności jakościowe, lokalizacja czasoprzestrzenna bądź relacje. Owa niejakościowa zasada jednostkowania najczęściej bywa określana jako haecceitas (choć mogą istnieć inne niejakościowe zasady jednostkowania, np. nagi substrat lub substancja pierwsza Arystotelesa) i zazwyczaj rozumiana jest jako własność *bycia identycznym z x* bądź własność *bycia x-em* (Plantinga 1976; Rosenkrantz

1993; Mackie 2006). Dzięki postulatowi haecceitas możliwe jest zdeterminowanie reprezentacji *de re* danego świata możliwego w sposób niezależny od opisu jakościowego. Dla przykładu mogę przesądzić to, czy Sokrates istnieje w danym świecie możliwym S, sprawdzając, czy haecceitas Sokratesa istnieje w świecie S. Jeżeli haecceitas Sokratesa istnieje w świecie S, to oznacza to, że Sokrates istnieje w S. Ściśle rzecz biorąc, zgodnie z erzacyzmem modalnym (w wersji np. Plantingi), jeżeli w świecie S istnieje haecceitas Sokratesa, to jeżeli ów świat byłby aktualny, Sokrates istniałby w S. Mając już zdeterminowane odniesienie do Sokratesa (lub jego haecceitas), możliwe jest rozważenie tego, czy istnieją jakieś własności, inne niż jego haecceitas, które Sokrates posiada we wszystkich światach możliwych, w których on istnieje, lub – w przypadku jego haecceitas – które własności muszą być współzemplifikowane z haecceitas Sokratesa. Oczywiście naturalne jest pytanie o to, w jaki sposób można dowiedzieć się, czy haecceitas Sokratesa istnieje w danym świecie S. Narzucającą się odpowiedzią jest odwołanie do pierwszej motywacji stojącej za haecceityzmem i stwierdzenie, że jeżeli reprezentuję świat S przez sąd jednostkowy odnoszący się do Sokratesa, to *implicite* zakładam, że haecceitas Sokratesa istnieje w świecie S. Jeżeli bowiem jego haecceitas by nie istniała w świecie S, to sąd o Sokratesie nie zawierałby swojego odniesienia jako swego elementu konstytutywnego, w związku z czym nie mógłbym opisać świata w przez sąd jednostkowy o Sokratesie. Innymi słowy, ilekroć opisuję jakiś świat możliwy przez pewien sąd jednostkowy, zobowiązuję się ontologicznie w kwestii uznania istnienia haecceitas indywiduum, o którym mówi ten sąd. Po co jednak mnożyć byty ponad potrzebę i twierdzić, że sąd jednostkowy stwierdzający stan pewnego świata możliwego odnosi się do jakiejś dziwnej własności haecceitas, a nie do samego Sokratesa? Otóż w ramach erzacowej teorii światów możliwych nie możemy odnosić się literalnie do Sokratesa jako do dosłownie istniejącego w wielu światach możliwych z co najmniej dwóch powodów.

Po pierwsze, sąd modalny o Sokratesie nie może zawierać Sokratesa ze świata możliwego (który byłby identyczny z Sokratesem ze świata aktualnego) jako swojego elementu konstytutywnego, ponieważ to zobowiązywałoby nas znowu do kontrowersyjnej wersji transświatowej identyczności. Argumentowałem jednak za tym, żeby

inaczej rozumieć problem transświatowej identyczności. Zgodnie z rozumieniem tego problemu, na którym opierałem się w powyższych analizach, dotyczy on tego, czy dwa różne światy mogą mieć te same reprezentacje *de re* nawet w przypadku, gdy ich reprezentacje jakościowe są różne, albo czy mogą mieć różne reprezentacje *de re* w przypadku tożsamości ich reprezentacji jakościowych.

Po drugie, sąd modalny dotyczący Sokratesa nie może zawierać Sokratesa ze świata możliwego, ponieważ to zmuszałoby nas do przyjęcia istnienia sądów jednostkowych o czysto możliwych indywiduach, które nie zamieszkują świata aktualnego. Tym samym byłibyśmy zobowiązani do przyjęcia istnienia bytów możliwych w rozumieniu modalnego realisty. Tego jednak chciałem uniknąć, zakładając erzacową teorię światów możliwych.

W celu rozwiązania obu trudności korzystne jest przyjęcie, że sąd modalny o Sokratesie nie odnosi się do jakiegoś możliwego indywiduum, które jest bytem z krwi i kości, identycznym z Sokratesem ze świata aktualnego, lecz odnosi się do haecceitas Sokratesa, tj. do własności *bycia identycznym z Sokratesem*, która istnieje z konieczności we wszystkich światach możliwych, lecz nie przez wszystkie te światy jest reprezentowana jako własność egzemplifikowana przez jakieś indywiduum w danym świecie. Kiedy zatem mówię, że Sokrates mógłby nie walczyć pod Maratonem, mam na myśli – jako erzacysta – taki świat możliwy, w którym haecceitas Sokratesa jest reprezentowana jako egzemplifikowana przez jakiś byt wraz z własnością *niebrania udziału w bitwie pod Maratonem*.

Warto podkreślić, że niektórzy esencjaliści akceptują modalny wariant haecceityzmu, nie akceptując jego wariantu metafizycznego. W istocie, Kripke jest przykładem esencjalisty, który akceptuje schemat (1) wraz z haecceityzmem w dziedzinie natury reprezentacji światów możliwych, unikając metafizycznego haecceityzmu. Stanowisko tego rodzaju jest do utrzymania tylko pod warunkiem, że modalny haecceityzm nie pociąga zobowiązania do metafizycznego haecceityzmu. Jest to jednak wątpliwe. Modalny haecceitysta musi podać wyjaśnienie tego, dlaczego prawdziwość sądów jednostkowych nie zależy od prawdziwości sądów ogólnych. Wydaje się, że dobrym wyjaśnieniem takiej nieredukowalności jest właśnie metafizyczna koncepcja haecceitas. Przy założeniu, że sądy są ustrukturyzowanymi bytami, istnienie sądów jednostkowych o możliwych indywiduach, a

ściśle rzecz biorąc, o ich erzacach, domaga się istnienia erzaców możliwych indywiduów, ilekroć dany sąd jednostkowy jest prawdziwy w danym świecie możliwym. Dlatego jeżeli jeden i ten sam sąd ma istnieć w wielu światach możliwych (np. sąd „Sokrates jest mądry”), to w wielu światach możliwych muszą też istnieć jego składniki. Takimi zaś składnikami, w erzacowej teorii światów możliwych, są nieegzemplikowane haecceitas. Esencjalista optujący za bardziej umiarkowaną wersją haecceityzmu mógłby jednak twierdzić, że teza o transświatowej identyczności nie stwierdza, że jeden i ten sam sąd jednostkowy istnieje w wielu światach możliwych, lecz że jeden i ten sam sąd jest prawdziwy w różnych światach. Następnie, wprowadzając podział na prawdziwość w świecie i prawdziwość o świecie (Adams 1974; Stalnaker 2012), może twierdzić, że jakiś sąd może być prawdziwy o świecie (pod warunkiem, że prawdziwość na świecie jest prawdą jak każda inna, tj. jest przykładem prawdy *simpliciter*), bez bycia prawdziwym w danym świecie, tj. bez istnienia w tym świecie.

Nie chcę rozstrzygać w tym miejscu, czy esencjalista, akceptując modalny haecceityzm, jest zarazem zobowiązany do akceptacji jego metafizycznych postulatów. Zagadnienia te muszą pozostawić w obecnej formie i ich rozstrzygnięcie przełożyć na inną okazję. Wystarczającym wnioskiem z przeprowadzonych analiz jest to, że esencjalizm może zostać pogodzony z co najmniej dwoma wariantami haecceityzmu, tj. istnieją co najmniej dwa sposoby, poprzez które esencjalista jest w stanie zdeterminować reprezentacje *de re* w różnych światach możliwych.

### **Konkluzja**

Jak argumentowałem, esencjalizm modalny jest niekompatybilny z żadnym z dostępnych i obecnie diskutowanych wariantów antyhaecceityzmu. Być może osiągalne jest sformułowanie teorii antyhaecceitystycznej, która spełni wymogi modalnego esencjalizmu. Nie chcę przesądzać tej kwestii. Negatywny wniosek moich analiz ma zatem umiarkowany charakter i nie wyklucza *a priori* możliwości pogodzenia esencjalizmu z antyhaecceityzmem.

Pozytywnym rezultatem przeprowadzonych analiz jest obserwacja, że esencjalizm może zostać w naturalny sposób powiązany z haecceityzmem. Co więcej, esencjalista może być haecceitystą na co najmniej dwa sposoby: może skłonić się w stronę czysto modalnego



ujęcia haecceityzmu wykorzystującego pojęcie postulatu, jak i w stronę metafizycznej teorii haecceitas. Pierwsza opcja jest o wiele mniej obciążająca ontologicznie. Jest ona jednak do utrzymania tylko pod warunkiem, że można być modalnym haecceitystą bez zobowiązania do metafizycznego haecceityzmu. To jednak jest według mnie wysoce kontrowersyjne. Bardziej szczegółową analizę tego zagadnienia jestem jednak zmuszony odłożyć na inną okazję.

## BIBLIOGRAFIA

- Adams, R. M. (1974). Theories of actuality. *Noûs*, 8, 211-231.
- Adams, R. M. (1979). Primitive thisness and primitive identity. *The Journal of Philosophy*, 76(1), 5-26.
- Black, M. (1952). The identity of indiscernibles. *Mind*, 61(242), 153-164.
- Cleve, J. (1985). Three versions of the bundle theory. *Philosophical Studies*, 47(1), 95-107.
- Correia, F. (2017). Real definitions. *Philosophical Issues*, 27(1), 52-73.
- Cover, J. A., O'Leary-Hawthorne, J. (1999). *Substance and individuation in Leibniz*. Cambridge University Press.
- Cowling, S. (2012). Haecceitism for modal realists. *Erkenntnis*, 77(3), 399-417.
- Cowling, S. (2017). Conceivability arguments for haecceitism. *Synthese*, 194(10), 4171-4190.
- Dasgupta, S. (2009). Individuals: An essay in revisionary metaphysics. *Philosophical Studies*, 145(1), 35-67.
- Dorato, M., Morganti, M. (2013). Grades of individuality. A pluralistic view of identity in quantum mechanics and in the sciences. *Philosophical Studies*, 163(3), 591-610.
- Fine, K. (1994). Essence and Modality, *Philosophical Perspectives*, 8 (1994), 1-16.
- Fine, K. (2005). *Modality and tense: philosophical papers*. Oxford University Press.
- Hawley, K. (2009). Identity and indiscernibility. *Mind*, 118(469), 101-119.
- Heller, M. (2005). Anti-essentialism and counterpart theory. *The Monist*, 88(4), 600-618.
- Kaplan, D. (1975). How to Russell a Frege-church. *The Journal of Philosophy*, 72(19), 716-729.
- Kment, B. (2012). Haecceitism, chance, and counterfactuals. *Philosophical Review*, 121(4), 573-609.
- Kripke, S. (2001). *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lewis, D. K. (1986). *On the plurality of worlds*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. (2001). *Ramseyan humility*. Department of Philosophy, University of Melbourne.

- Locke, D. (2012). Quidditism without quiddities. *Philosophical Studies*, 160(3), 345-363.
- Lowe, E. J. (2008). Two notions of being: Entity and essence. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 62, 23-48.
- Mackie, P. (2006). *How things might have been: Individuals, kinds, and essential properties*. Oxford University Press.
- Maunu, A. (2005). Generalist transworld identitism (or, identity through possible worlds without nonqualitative thisnesses). *Logique et analyse*, 151-158.
- O'Leary-Hawthorne, J. (1995). The bundle theory of substance and the identity of indiscernibles. *Analysis*, 55(3), 191-196.
- Paul, L. A. (2010). Mereological bundle theory. W: H. Burkhardt, J. Seibt, G. Imaguire (red.), *The Handbook of Mereology*. Philosophia Verlag, Munich.
- Plantinga, A. (1976). Actualism and possible worlds. *Theoria*, 42(1-3), 139-160.
- Plantinga, A. (1979a). De essentia. *Grazer Philosophische Studien*, 7, 101-121.
- Plantinga, A. (1979b). Transworld identity or worldbound individuals?. *The Possible and the Actual*, 146-65.
- Plantinga, A. (1983). On existentialism. *Philosophical Studies*, 44(1), 1-20.
- Robertson, T. (1998). Possibilities and the arguments for origin essentialism. *Mind*, 107(428), 729-750.
- Roca-Royes, S. (2011). Essential properties and individual essences. *Philosophy Compass*, 6(1), 65-77.
- Rosenkrantz, G. S. (1993). *Haecceity: An ontological essay* (Vol. 57). Springer Science & Business Media.
- Russell, J. S. (2015). Possible worlds and the objective world. *Philosophy and Phenomenological Research*, 90(2), 389-422.
- Russell, J. S. (2016). Qualitative grounds. *Philosophical Perspectives*, 30(1), 309-348.
- Russell, J. S. (2018). Quality and quantifiers. *Australasian Journal of Philosophy*, 96(3), 562-577.
- Salmon, N. (1996). Trans-world identification and stipulation. *Philosophical Studies*, 84(2), 203-223.
- Smith, D. C. (2016). Quid Quidditism Est?. *Erkenntnis*, 81(2), 237-257.

- Speaks, J. (2012). On possibly nonexistent propositions. *Philosophy and Phenomenological Research*, 85(3), 528-562.
- Stalnaker, R. (2012). *Mere possibilities: Metaphysical foundations of modal semantics*. Princeton University Press.
- Turner, J. (2016). Can We Do Without Fundamental Individuals? No. *Current Controversies in Metaphysics*, 24-34.
- Ujvári, M. (2013). Individual Essence: gibt es solche?. *Metaphysica*, 14(1), 17-30.
- Van Inwagen, P. (1985). Plantinga on trans-world identity. W: *Alvin Plantinga* (101-120). Springer, Dordrecht.

**ABSTRACT**

**ESSENTIALISM, ANTIHAECCEITISM, AND HAECCEITISM**

A standard contemporary formulation essentialism defines essential properties with a help of a concept of possible worlds. It is often argued that in order to use possible worlds effectively, facts about transworld identity of individuals need to be determined. In this paper I discuss how essentialist might attempt the issue of transworld identity of individuals. Specifically, I analyze a connection between essentialism and the two theories that explain the transworld identity issue, that is, haecceitism and antihaecceitism. I provide a detailed analysis of different variants of antihaecceitism and argue, that all of them are incompatible with basic intuitions that stay behind essentialism. In contrast to that, I defend a position that essentialism ought to be combined with some form of haecceitism. In the remainder of this paper I provide the two ways through which essentialist might be a haecceitist.

**SŁOWA KLUCZOWE:** istota, esencjalizm, światy możliwe, haecceityzm, antyhaecceityzm, indywidua, identyczność

**KEYWORDS:** essence, essentialism, possible worlds, haecceitism, antihaecceitism, individuals, identity